
Philosophie médiévale et métaphysique

Olivier Boulnois

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/asr/3396>

DOI : 10.4000/asr.3396

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2020

Pagination : 275-292

ISBN : 978-2909036-48-9

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Olivier Boulnois, « Philosophie médiévale et métaphysique », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 127 | 2020, mis en ligne le 31 juillet 2020, consulté le 04 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3396> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3396>

Tous droits réservés : EPHE

Philosophie médiévale et métaphysique

Olivier BOULNOIS

Directeur d'études

I. Introduction à l'éthique : lectures d'Aristote (premier semestre)

Le premier semestre fut consacré à l'éthique comme discours philosophique. Pourquoi, sur ce point, lire Aristote ? L'objectif était double : montrer comment la problématique contemporaine s'enracine dans une tradition qui remonte à Aristote ; dénouer le nœud aristotélicien pour voir comment d'autres possibilités de penser s'offrent à nous. Le substantif « l'éthique » n'existe pas chez Aristote ; le mot apparaît en grec beaucoup plus tard (au IX^e siècle de notre ère). Mais il emploie l'adjectif *êthikos* pour qualifier l'*ethos*, un terme lié par son étymologie à l'habitude, qui occupe tout un spectre de sens : « contrée, forme de vie, caractère, conduite »¹. Nous avons souligné la différence entre les vertus de l'intellect et celles de l'*ethos*, ces dernières impliquant un rapport au plaisir et à la peine². Nous avons vu enfin qu'il n'y a pas de science spécifique de l'éthique pour Aristote, puisque la science qui en traite est la politique³.

I. Notre interrogation s'inspirait de Heidegger, qui a montré que l'essence de l'homme était fondamentalement pratique, plutôt que théorique. Mais nous avons d'abord souligné que Heidegger réinterprète systématiquement la *praxis* à partir de l'« être dans le monde », et réduit l'éthique à la portion congrue, puisqu'il s'agit pour lui de faire surgir la question de l'être. Heidegger ontologise la *praxis* aristotélicienne, et fait passer l'éthique sous les fourches caudines de l'ontologie fondamentale⁴. Il manifeste qu'il ne peut pas y avoir de dépassement de la métaphysique au-delà de celle-ci, mais seulement une remontée en-deçà, vers la praxis. Ainsi, il rabat la dimension éthique de la *praxis* sur une ontologie fondamentale. Parallèlement, il réduit l'idée de bien à un concept ontologique (dans le cours sur

1. Héraclite, *Fragment* 119 ; Platon, *Phèdre* 276 e-277 a ; *Lois*, 695 e, 792 e, 836 d, 896 c.

2. *Éthique à Eudème* II, 1, 1220 a 11-12 et surtout 34-35.

3. *Éthique à Nicomaque* I, 13, 1102 a 8-10.

4. Voir O. BOULNOIS, « En-deçà de la métaphysique : l'éthique », *Giornale di Metafisica* 41 (2019), p. 95-114.

Platon de 1924-25)⁵. Ainsi, la théorie de la coexistence (*Mitsein*, « être-avec »), en réinterprétant le *suzên* (vivre ensemble) de l'amitié selon Aristote, le soumet aux conditions de l'être-dans-le-monde. Alors qu'Aristote posait explicitement la question de l'accomplissement éthique de soi dans son rapport à l'autre (« l'homme heureux a-t-il besoin d'amis ? »), Heidegger se borne à une pensée ontologique : les coexistants appartiennent au même monde, ils sont aussi originaires l'un que l'autre. C'est déjà une rupture avec Husserl (qui s'épuise à penser autrui comme *alter ego*, à la fois originaire comme moi et constitué par moi), mais pas encore une découverte d'autrui comme digne de respect (Kant) ou comme celui qui me précède et m'oblige (Levinas). Or ce primat de l'être défigure la philosophie aristotélicienne du bien-vivre, tout autant qu'il échoue à penser le sens de l'éthique.

Le primat de l'ontologique rejaillit sur le concept de Bien : « *L'agathon* est le principe de tout étant et de toute vérité sur l'étant. On l'a transformé plus tard : on a entendu l'Idée du Bien elle-même derechef comme un étant. [...] C'est ce qu'on voit aussi avec le concept de Dieu chez saint Augustin et au Moyen Âge [...]. Le questionnement platonicien tend à chaque fois à accéder à l'être en dépassant l'étant (*über das Seiende hinaus zum Sein zu gelangen*) »⁶. Lorsque Platon affirme que le Bien est au-delà de l'essence, il pense dans la bonne direction, car il entrevoit la différence entre l'être et l'étant. Mais l'identification du bien avec un étant (fût-il Dieu) est une rechute en-deçà de la pensée radicale de Platon. Pourtant, cet hommage à Platon est en même temps un aplatissement et une violence : Heidegger transforme la transcendance du Bien sur l'être en transcendance de l'être sur l'étant. C'est-à-dire qu'il rabat la question du Bien sur la question de l'être.

La méditation se poursuit, abrupte : « *Ousia* et *agathon*. Comment passe-t-on des principes et des déterminations fondamentales de l'étant, des Idées en tant que structures de l'être, à l'Idée de l'*agathon*, du logique à l'éthique (*aus dem Logischen ins Ethische*), de l'être au devoir (*von Sein zu Sollen*) ? » (GA 22, 140 ; trad. p. 156). La question est semi-ironique, elle est dirigée contre la compréhension néokantienne de l'éthique comme valeur. Car le Bien n'est pas « ce qu'on appelle, sur la base d'une conception insuffisante de l'être, une valeur » (GA 22, 141 ; trad. p. 157). Mais il apparaît au seul être qui puisse le problématiser, le *Dasein*, comme marqué par l'usage, la finalité, le « ce en vue de quoi » (*worum-willen*), etc. « Il y va de l'être du *Dasein*. [...] En termes grecs : ce dont il y va, l'en vue de quoi, lui-même en tant qu'étant, en tant que *Bien* (*als Seiendes, Gutes*) » (GA 22, 140 ; trad. p. 156-157, légèrement modifiée). Il est donc arrivé à Heidegger de dire que ce dont il y va, dans l'être du *Dasein*, c'est le *Bien* ! Poursuivre sur cette voie aurait pu le conduire à fonder une éthique. Mais il a coupé court. Dans *Etre et Temps*, l'être-en-vue d'autre chose (*Worumwillen*) deviendra, non plus un

5. HEIDEGGER, *Platon : Le Sophiste*, § 16, GA 19, p. 123 ; trad. J.-F. COURTINE, P. DAVID, D. PRADELLE, etc., Paris 2001, p. 122 : « l'*agathon* n'est rien d'autre qu'une détermination ontologique de l'étant ».

6. HEIDEGGER, GA 22, 261 ; trad. A. BOUTOT, F. FÉDIER, *Les concepts fondamentaux de la philosophie antique*, Paris 2003, p. 279.

système de renvois qui débouche sur le caractère autotélique de la *praxis*, mais une propriété qui conduit à penser le *Dasein* comme décidant de son être même (*Sein und Zeit*, § 18, p. 86 ; § 26, p. 123 ; § 31, p. 143).

Dans son cours sur *Les concepts fondamentaux de la philosophie antique* (1926), Heidegger comprend l'idée platonicienne du Bien comme principe de mise en lumière de l'étant : « comment l'*agathon* peut-il jouer un rôle fondamental dans la mise en lumière de l'être (*Aufklärung des Seins*) ? [...] L'être est caractérisé comme l'en-vue-de-quoi vers lequel je me dirige lorsque je connais : relation de l'être à une fin en vue de laquelle il est. [...] Dans la mesure où la connaissance est conçue comme un agir, l'être doit être caractérisé comme *agathon*. Cet "en vue de" (*Umwillen*) est interprété comme quelque chose de plus élevé que l'être. Cela n'est cependant plus une caractéristique de l'être en tant que tel, mais de l'être *relative-ment au connaître* (*sondern relativ auf das Erkennen*, je souligne) » (GA 22, 283 ; trad. p. 301). – Une torsion révélatrice ! En réalité, le Bien n'est pas un principe absolu, ce n'est pas le bien en soi. Mais il est le Bien *pour nous*, parce qu'il est le bien de notre connaissance. Dans la mesure où l'être est connu, il est un bien pour la pensée, parce que connaître est la fin de toute science. Ainsi, le bien est le nom de l'être *pour moi*. Au moment même où il décrit la transcendance de l'être sur l'étant, Heidegger ne saurait affirmer plus nettement *le primat de la théorie sur la pratique*. Par conséquent, la transcendance du Bien n'a rien d'éthique. Il fallait pour cela en faire la fin, non du désir ou de l'action, mais de la connaissance.

Curieusement, Heidegger platonise la question du Bien, et soutient que ce qui donne ici leur être et leur sens aux étants n'est pas l'*agir*, mais la *connaissance*. Il privilégie l'approche ontologique sur l'approche éthique : le bien dont parle Platon ne doit pas être considéré comme terme et moteur d'un désir et d'une action. C'est pourquoi la question fondamentale devient pour Heidegger celle de l'ontologie, et non de l'éthique. « Le sens propre et originaire d'*agathon* est : ce qui convient (*taugt*) à quelque chose et rend convenable autre chose [...]. Cela n'a rien à voir avec le sens du bien *moral* ; l'éthique a corrompu (*verdorben*) le sens fondamental de ce mot »⁷. Le bien est une propriété de l'être, sa « convenance ». Il est possible que Heidegger soit ici obnubilé par la théorie des valeurs, et pense principalement à la perversion du concept de bien qu'implique une éthique des valeurs. Quoi qu'il en soit, il en découle que, pour lui, pris dans sa pureté, *le bien n'est pas un concept éthique*. *L'interprétation du bien comme finalité éthique est même une « corruption » de sa signification*. La thèse est forte, voire violente.

C'est bien sûr Levinas qui a réagi et posé la question cruciale. Dès ses *Notes philosophiques diverses*, il écrit : « "Nous ferons et nous écouterons" (Exode 24, 7) exprime [...] la priorité de l'attitude sur la catégorie »⁸. L'agir est antérieur à la compréhension. – Dans l'ouvrage de 1947, *De l'existence à l'existant*, il est

7. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit, Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, § 14 (GA 34, 106).

8. E. LEVINAS, *Notes philosophiques diverses, Liasse D*, § 9, *Carnets de captivité et autres inédits*, p. 464.

à la recherche d'une pensée *d'autrui* comme *personne* : la forme impersonnelle (« il y a ») dénonce un rejet, une négation de la personne : « *L'il y a*, dans son refus de prendre une forme personnelle, est "l'être en général" » (p. 94). C'est la première personne du singulier, donc la singularité de la personne, qui est niée par l'analyse heideggerienne : « Ce qu'on appelle le moi est, lui-même, submergé par la nuit, envahi, *dépersonnalisé*, étouffé par elle » (p. 95, je souligne). – Dans l'article : « L'ontologie est-elle fondamentale ? », il souligne que la philosophie est soumise au règne de l'immanence, du même, donc du moi. Sa réponse débouche sur une « éthique plus vieille que l'ontologie », où la relation à autrui n'est plus de l'ordre de la contemplation (*Revue de métaphysique et de morale*, 56 (1951) 88-98, p. 93). Dans cette rencontre, l'autre m'apparaît comme ce qui m'échappe, ce que je ne peux pas posséder. Il me transcende, car il excède ce que je peux phénoménologiquement constituer. Avec lui s'arrête ma puissance, c'est pourquoi je cherche à le détruire : « Autrui est le seul étant dont la négation ne peut s'annoncer que totale : un meurtre. Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer » (p. 96). Et pourtant, si je le regarde en face, je ne peux pas le tuer ; autrui m'oblige par son visage, il m'engage dans une obligation absolue et asymétrique (p. 97). D'où ce raccourci remarquable : « la rencontre du visage – c'est-à-dire la conscience morale » (p. 98).

Levinas a bien perçu la nécessité de critiquer l'ontologie fondamentale et de réhabiliter l'éthique. Mais il aboutit à un chiasme étrange, puisqu'il croit pouvoir penser à la fois une éthique « autrement qu'être » (échappant à l'ontologie), et une métaphysique « au-delà de l'essence » (transcendant l'ontologie fondamentale)⁹. Or ce double mouvement, de retour vers l'amont, et de dépassement de l'ontologie, est contradictoire ; il reproduit les apories classiques de la métaphysique : transcendance dans l'immanence, primat du bien sur l'être. Faute d'une explication radicale avec la première articulation de l'éthique et de la philosophie première, c'est-à-dire avec Aristote, ces percées fulgurantes ne sont pas consolidées.

II. C'est pourquoi il nous a paru nécessaire de revenir aux possibilités ouvertes par Aristote, pour qui l'éthique est la véritable pensée de l'existence humaine. Une autre approche du *bien* paraissait nécessaire, non comme une idée à contempler, mais comme le terme de nos désirs et l'objet de notre action. C'est pourquoi il était nécessaire de poser la question du bien, et de revenir au point où tout se noue : l'allégorie de la caverne chez Platon, et le livre I de l'*Éthique à Nicomaque* [EN].

La radicalité de l'éthique aristotélicienne transparaît lorsqu'Aristote s'interroge sur le statut de la science correspondante : « Elle semble être la plus éminente et au plus haut point maîtresse <d'œuvre> (*arkhitektonikê*). Et manifestement, telle est la politique » (EN I, 2, 1094 a 25-26). La science de l'*ethos* est la plus architectonique, celle qui prescrit le mieux leur action à toutes les sciences qui lui sont soumises, comme le maître d'œuvre (*arkhitektôn*) à ses ouvriers. C'est la politique qui use de toutes les autres sciences, car sa fin embrasse les fins de chacune d'elles : la multiplicité des techniques et des savoirs produit la multiplicité des fins, mais il existe une fin préférable aux autres, celle de la politique, car elle commande aux autres.

9. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974.

Ce caractère architectonique est finalement capté par la métaphysique. Aristote ayant utilisé la métaphore du commandement, car la science de la fin est « la plus propre à commander » (*arkhikotatê, maxime principalis*)¹⁰, Thomas d'Aquin, dans son commentaire (bien avant l'« architectonique de la raison pure » de Kant), remarque : « Cette science se rapporte aux autres en tant que commandeuse (*principalis*), ou en tant qu'architectonique (*architectonica*) à la science servile, [...] car elle considère la cause finale, en vue de laquelle chaque chose doit être faite. [...] Car le pilote, à qui il revient d'utiliser un navire, et qui est la fin du navire, est comme un maître d'œuvre (*architector*) à l'égard du constructeur naval, qui est à son service. Mais cette science [*i. e.* la métaphysique] considère au plus haut point la cause finale de chaque chose »¹¹. Thomas associe donc à *principalis* (repris à la *Métaphysique*), *architectonica* (repris à l'*EN*), pour désigner la *métaphysique* comme science. Cela implique une identification tendancielle de l'objet de la métaphysique avec celui de l'éthique, du souverainement intelligible avec le souverain Bien. Il fonde cette thèse sur l'idée que le pilote est à la fois la fin du navire et son architecte ! Pilote, architecte, cause finale, souverain bien : tous ces termes font du Principe aperçu par la métaphysique autant de figures de Dieu. Parce qu'il affirme la supériorité de la vie contemplative sur la vie pratique, Thomas place en elle la fin de l'homme ; il fait de la métaphysique la véritable science architectonique, et dépouille la politique de son propre statut architectonique. Celle-ci devient *moins architectonique que la métaphysique* : certes, la métaphysique est architectonique parmi les sciences théoriques, et la politique, architectonique parmi les sciences pratiques ; mais il revient au sage, par la science théorique, de gouverner aussi les sciences pratiques. C'est donc *Thomas d'Aquin*, mû par la renaissance de la métaphysique comme science, *qui fait de la métaphysique une science architectonique, à la place de la politique*.

À travers la critique de Heidegger, nous avons vu apparaître le concept de *valeur*, mis en vedette par l'école néokantienne de Bade. Le Bien est-il une valeur ? Pour l'établir, Windelband supposait une séparation entre les jugements de vérité, qui relient deux concepts objectifs, et les jugements de valeur, qui relient un objet au sujet :

Toutes les propositions [...] se distinguent en deux classes qu'il faut absolument séparer l'une de l'autre : les *jugements* (*Urteile*) et les *appréciations* (*Beurteilungen*). Dans la première classe, on formule l'appartenance l'un à l'autre de deux contenus représentatifs. Dans la seconde, on formule une relation de la conscience appréciative à l'objet représenté. Il y a une distinction fondamentale entre les deux propositions : « Cette chose est blanche » et « cette chose est bonne », bien que la forme grammaticale de ces deux propositions soit absolument la même¹².

10. *Métaphysique* I (A), 2, 982 b 4 ; cf. *Metaphysica, Translatio anonyma sive media, Aristoteles Latinus* 25/2, éd. G. VILLEMEN-DIEM, Leyde 1976, p. 10, l. 11 : « Maxime vero principalis scientiarum ».

11. Thomas, *In Metaphysicorum* I, l. 2, § 50 (éd. Cathala, Spiazzi, Turin 1964, p. 14).

12. W. WINDELBAND, « Was ist Philosophie ? », *Präludien*, Fribourg-en-Brisgau 1915 (1884¹), p. 29 ; trad. E. DUFOUR, *Qu'est-ce que la philosophie ? et autres textes*, Paris 2002, p. 88.

Le concept de valeur repose sur la théorie du jugement. Selon Windelband, il existe deux types de propositions : les unes attribuent un prédicat à un objet, elles relient deux représentations objectives (« la rose est rouge ») ; les autres relient l'objet à nous-mêmes : « bon » signifie « bon pour nous » (« la rose sent bon »). Dans le premier cas, les propositions expriment une vérité ; dans le second, elles énoncent une valeur. Dès lors, la philosophie doit être comprise comme « la science critique des valeurs universelles » (*ibid.*). Les sciences particulières nous font connaître les objets par des propositions descriptives, mais la philosophie porte sur les appréciations, qui dépassent toute connaissance objective. La doctrine du beau et celle du bien portent donc sur des évaluations reliant le sujet à l'objet, et non sur des vérités. L'éthique n'est pas du domaine de la vérité, mais de celui des valeurs : celles-ci appartiennent à un système culturel, mais le philosophe explore leur validité universelle, guidé par un concept kantien, la « conscience du devoir ». Dès lors, un jugement de valeur énonce une conformité avec une règle, et non pas une conformité avec une chose. Le sujet n'est pas tourné intentionnellement vers une chose aperçue comme bonne ; simplement, en posant une valeur, il se conforme à l'universalité de la loi, et c'est ce qui rend bonne la valeur. La valeur prétend avoir une validité universelle, mais elle est originellement subjective. Elle est seulement considérée comme universelle par l'individu ou le groupe qui l'a posée. C'est un subjectivisme à prétention universaliste.

Wittgenstein radicalise cette séparation entre vérité et valeurs, jusqu'à soutenir l'ineffabilité de l'éthique. – À l'époque du *Tractatus*, il estime que les propositions représentent le monde : elles sont vraies ou fausses, mais aucune n'a plus de valeur qu'une autre. Et inversement, ce qui est du domaine des valeurs ne peut être ni falsifié ni vérifié ; il n'est même pas énonçable dans une proposition :

§ 6.41. Le sens du monde doit se trouver en dehors du monde. Dans le monde toutes choses sont comme elles sont et se produisent comme elles se produisent : il n'y a pas en lui de valeur (*es gibt in ihr keinen Wert*) – et s'il y en avait une, elle n'aurait pas de valeur [...]. § 6.42. C'est pourquoi il ne peut pas non plus y avoir de proposition éthique (*keine Sätze der Ethik*)¹³.

Les propositions éthiques sont des jugements de valeur ; elles sont prescriptives et non descriptives ; elles ne sont donc pas falsifiables. Ce ne sont donc pas vraiment des propositions¹⁴. – La raison pour laquelle il ne peut pas y avoir de proposition éthique est donc *que l'éthique consiste en valeurs*. Ainsi, l'éthique n'a rien à dire : « Si un homme pouvait écrire un livre sur l'éthique qui fût réellement un

13. WITTGENSTEIN, *Logisch-philosophische Abhandlung, Werkausgabe I*, Francfort-sur-le-Main 2016 (1921), p. 82-83 ; trad. P. KLOSSOWSKI, Paris 1961, p. 103.

14. F. WAISSMANN, « Notes sur des conversations avec Wittgenstein », *Leçons et conversations*, 17 décembre 1930, trad. J. FAUVE modifiée, Paris 1966, p. 157-158 : « Ce qui est éthique (*das Ethische*) ne peut pas s'enseigner [...]. Je peux seulement entrer en scène comme une personne et dire je ».

livre sur l'éthique, ce livre, dans une explosion, anéantirait tous les autres livres du monde »¹⁵.

Mais Brentano et Heidegger ont polémique violemment contre la conception windelbandienne du jugement, et de la valeur comme « prise de position ». – Brentano a d'abord affronté Windelband sur le terrain de l'interprétation de Descartes, dont Windelband donnait une lecture subjectiviste ; pour lui :

Descartes est le précurseur de cet examen de l'aspect « pratique » de l'activité judiciaire, car dans son explication de l'erreur, il a enseigné que ce n'est ni dans des « idées » particulières ni dans leur liaison qu'il faut chercher la vérité et la fausseté, mais seulement d'abord dans les jugements¹⁶.

S'appuyant sur la thèse cartésienne que l'erreur vient de l'excès de la volonté sur l'intellect, Windelband y voyait une prise de position (*Stellungnahme*) portant sur l'énoncé intelligible, par laquelle la volonté donne ou refuse son assentiment. L'enjeu est capital : il s'agit de savoir si je juge que quelque chose est vrai ou bon parce que je l'*aperçois*, ou parce que je le *veux*. Est-ce ma volonté qui prend position sur le monde, pour dire ce qui est bon ou mauvais ? Ou bien est-ce parce que c'est bon ou mauvais que ma volonté l'admet ? Derrière cette théorie de la valeur se profile la question de l'objectivité ou de la subjectivité de l'éthique. Si la valeur est posée par ma volonté, elle n'est plus qu'un corrélat de ma subjectivité, et la doctrine des valeurs n'est qu'un relativisme. Si la valeur est reconnue par mon entendement, elle peut être une forme d'accès à un bien objectif.

Or Brentano, contre Windelband, a montré que Descartes lui-même suppose une doctrine de l'évidence du bien ; sa doctrine du jugement ne dépend pas seulement d'une « prise de position de la volonté » ; il faut distinguer le jugement de l'idée, mais aussi de la volonté¹⁷. Dès lors, le bien peut être désiré comme un bien objectif : « Nous disons que quelque chose est bien lorsque l'amour qui s'y rapporte est juste (*richtig*) »¹⁸. Pour Brentano, la connaissance et le désir sont des intentionnalités : ils visent la chose même, et ils la supposent. Si mon intentionnalité est correcte (*richtig*) elle reconnaît (par une *Anerkennung*) la nature des choses. C'est donc parce qu'il y a du bien que je peux le désirer correctement. Et réciproquement, si notre désir est correct, alors ce que nous désirons est bon. C'est le bien qui est aimable, et non pas nous qui édictons le bien en posant une valeur.

15. WITTGENSTEIN, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Francfort-sur-le-Main, 1995, « Vortrag über Ethik » (1929-1930), p. 13 ; trad. J. FAUVE modifiée, *Leçons et conversations*, suivies de *Conférence sur l'éthique*, Paris 1971, p. 147.

16. WINDELBAND, « Beiträge zur Lehre von negativen Urteil », *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie*, 1884 (Tübingen 1921, 2^e éd.) p. 171 ; trad. E. DUFOUR, *Contributions à la théorie du jugement négatif*, dans *Qu'est-ce que la philosophie ? et autres textes*, Paris 2002, p. 136.

17. Voir A. DE LIBERA, « Brentano, Heidegger, Descartes. Dittographie de la (re)présentation et théorie du jugement », dans *La longue durée, Pour Jean-François Courtine*, textes réunis par P. BÜTTGEN et J.-B. RAUZY, Paris 2016, p. 187-218, ici p. 197-205.

18. F. BRENTANO, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig 1889, § 23, p. 17 ; trad. J.-C. GENS, *L'Origine de la connaissance morale*, § 23, Paris 2003, p. 53, légèrement modifiée.

Certes, les jugements éthiques varient : l'un juge bon ce que l'autre juge mauvais. Mais cela ne doit pas nous conduire au relativisme. Pour Brentano, nous pouvons raisonner par analogie avec les jugements théoriques : dans le domaine théorique, il arrive souvent que nous nous trompions, mais pas lorsque nous rencontrons des évidences premières. De même, dans le domaine éthique, il existe des plaisirs évidents, que nul ne saurait nier. La connaissance morale repose donc sur certaines évidences éthiques fondamentales :

« Tous les hommes, dit Aristote dans ces belles phrases qui ouvrent sa *Métaphysique*, aspirent, par nature, au savoir ». Cette aspiration est un exemple qui nous sert : il s'agit d'un plaisir de cette forme supérieure qui est l'*analogon* de l'*évidence* dans le domaine du jugement¹⁹.

La remarque d'Aristote est une évidence universelle : l'homme trouve du plaisir à connaître. Cela ne veut pas dire qu'empiriquement chaque homme recherche le savoir, mais que, si nous rencontrons quelqu'un qui ne désire pas connaître, nous ne dirons pas, comme pour les plaisirs ordinaires, *de gustibus non disputandum* : nous dirons qu'il y a en lui quelque chose qui cloche. Nous considérons que la vérité n'est pas simplement aimée, mais qu'elle est *digne d'être aimée*, donc qu'elle est *bonne*. Ce désir fondamental nous donne accès au bien. Ainsi, il existe un *analogon* de l'évidence théorique, une évidence fondatrice de l'éthique, que Brentano considère comme « l'origine de la connaissance morale ». Nos jugements moraux n'expriment pas seulement des préférences subjectives, mais des normes universelles.

Dans son cours de 1923-24, Heidegger amplifie la critique de Brentano. Il souligne l'importance du passage où Descartes explique l'erreur comme une privation : tant que l'intellect aperçoit les choses, il n'y a pas d'erreur, seulement une perception claire ou obscure, distincte ou confuse ; c'est par un mauvais usage de sa liberté que l'agent porte un jugement excédant ce que l'intellect lui présente. Heidegger souligne l'importance du passage où Descartes explique que « la raison formelle de la fausseté et de la faute » est une privation qui ne vient que de moi, en tant qu'être imparfait, donc que je ne peux pas en rendre Dieu responsable : « *sed proculdubio in me imperfectio est, quod ista libertate non bene utar, de iis, quae non recte intelligo, iudicium feram* » (*Meditatio Quarta*, AT VII, 61). – « Mais sans doute c'est en moi une imperfection, de ce que je n'en use pas bien, & que je donne témérairement mon jugement, sur des choses que je ne conçois qu'avec obscurité et confusion » (*Méditation quatrième*, AT IX, 48). Descartes fait reposer l'erreur sur une défaillance du sujet fini, en tant qu'il est imparfait, pétri de néant. Dès lors, le bon usage de la liberté serait de consentir à l'évidence du vrai. « Saisir volontairement le *clare et distincte perceptum*, c'est pour Descartes la plus haute possibilité d'être de l'homme »²⁰.

19. F. BRENTANO, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, § 27, p. 20 ; trad. p. 61-62.

20. HEIDEGGER, *Introduction à la recherche phénoménologique* § 27. *La question de l'être du falsum et de l'error*, trad. A. BOUTOT, p. 175.

Mais Heidegger poursuit : « cette détermination de l'*error* doit être appréhendée dans l'horizon du rapport entre *gratia* et *libertas* »²¹. Le fondement de la doctrine cartésienne de l'erreur est sa doctrine de la liberté, laquelle repose sur un fondement théologique, et non philosophique : consentir à la grâce de Dieu, c'est le moyen de se garder de toute erreur et de toute faute. La vraie liberté consiste à consentir à l'évidence du bien. Heidegger souligne qu'il y a chez Descartes une équivalence entre l'accès au bien par la grâce et l'accès à la vérité par le jugement, ce qui est une manière pour lui de montrer que la solution cartésienne est conditionnée par des déterminations théologiques.

III. Ayant examiné le concept de valeur, nous avons abordé la question du bien, comme condition d'accès à l'éthique²². Nous avons commencé par analyser la relation d'Aristote au concept de désir. Que signifie l'incipit de l'*EN* ? Tout d'abord, Aristote soutient que toute action tend vers quelque chose de bon : « Tout art et toute démarche, comme toute action et toute résolution, se manifeste comme aspirant à quelque chose de bon (*agathon ti*). C'est pourquoi on a déclaré de belle manière : "le bien c'est ce à quoi toutes choses aspirent" » (*EN* I, 1, 1094 a 1-3). Aristote s'appuie sur un argument attribué à Eudoxe : le bien (*to agathon*), c'est ce vers quoi toute chose tend. Mais c'est seulement un concept générique du bien, qui n'implique pas une réduction des objets du désir à un objet unique, à un souverain bien. Et pourtant, la science qui étudie le bien, à savoir la politique, est la science maîtresse (architectonique) : celui qui connaît la fin commande aux sciences qui s'occupent des moyens (1094 a 6 – 18). Pourtant, cela ne veut pas dire qu'il existe un bien unique désiré par toutes choses, mais que toutes choses désirent ce qui leur apparaît comme bon²³. Les êtres désirent le bien en général, et non un bien particulier. L'éthique ne dicte pas à l'agent une forme de vie plutôt qu'une autre.

Que signifie la thèse que les désirs sont orientés vers une fin dernière ? Aristote ne prétend pas que la finalité ait été instituée par un Principe qui connaît le but et dispose les moyens. Une fondation *éthicothéologique*, pour parler comme Kant (*Critique de la faculté de juger*, § 86), n'est pas nécessaire. L'archer, celui qui vise le but, c'est l'homme politique, qui doit connaître le bien pour y conformer les lois de la cité. Et même si l'homme a lui-même une nature soumise à la finalité, il s'agit ici de l'expérience finie du désir : tout désir vise une fin et l'ensemble des désirs est considéré par une pluralité de disciplines ; mais celles-ci s'ordonnent à la science architectonique, qui oriente leurs propres buts à la fin dernière ; cette dernière est une science pratique, c'est la politique. Il y a donc une *téléologie immanente à l'agir humain* : « Si donc parmi les actions faisables, il y a quelque fin que nous souhaitons en vue d'elle-même (le reste étant en vue de celle-ci), et si nous ne choisissons pas toutes choses en vue d'une autre (car ainsi, on irait à l'infini, si bien que le désir serait vide et vain), il est évident que cette fin sera le bien et le

21. HEIDEGGER, *Introduction à la recherche phénoménologique*, Complément 21, trad. p. 332.

22. J'ai repris cette analyse dans un ouvrage sous presse, *Il scandalo del bene*, Edizione Dehoniane, Bologne 2020, c'est pourquoi mon compte rendu sera, sur ce point, moins détaillé.

23. Thomas, *Summa Theologiae* I, q. 6 a. 2 ad 2.

meilleur » (EN I, 1, 1094 a 18-22). On ne peut agir que si on désire et vise un bien comme fin de l'action. Dès lors, l'ensemble des biens forme un réseau de renvois, qui se termine à un objet qui est désiré pour lui-même et non plus pour autre chose. L'action humaine vise un but final, *finis ultimus* ou *Endzweck*.

En quoi la célèbre analyse d'Aristote (reprise par Brentano) diffère-t-elle de celle de G. E. Moore ? Moore montre que le concept de bien est nécessaire, et coextensif à l'éthique : « l'éthique est sans aucun doute concernée par la question : “qu'est-ce que la bonne conduite ?” ; mais [...] manifestement, elle ne commence pas par le commencement, à moins qu'elle ne soit prête à nous dire ce qu'est le bon et ce qu'est une conduite »²⁴. Or le bien est un concept si vaste qu'il est indéfinissable : « Si l'on me demande “Qu'est-ce que le bien ?” ma réponse sera que le bien est le bien, et que c'est la fin de la question. Ou si l'on me demande : “Comment définir le bien ?” ma réponse sera qu'il ne peut pas être défini, et que c'est tout ce que j'ai à dire à son sujet »²⁵. Le bien est indéfinissable, parce qu'il est une notion simple, comme « jaune » (*Principia Ethica* § 7). C'est une *evidence*, préalable à toute proposition éthique (§ 5). Mais alors, comment passer à des conclusions et à des principes plus particuliers ? Ne risque-t-on pas de trahir l'évidence première ? Nous sommes devant un problème analogue à celui de la métaphysique : lorsqu'on a défini une science de l'étant en tant qu'étant, comment dégager des principes et des attributs particuliers ? Et là aussi, nous butons sur le phénomène de la pluralité des significations. De même que l'étant se dit en plusieurs sens, le bien se dira en plusieurs sens.

Précisément, Aristote dépasse l'indéfinissabilité du bien à partir d'une critique de l'Idée platonicienne du Bien. Il est impossible de dire le Bien comme unique et séparé. Aristote mentionne quatre arguments en ce sens : 1. l'absence d'Idée commune à l'antérieur et au postérieur ; 2. l'homonymie du bien ; 3. la multiplicité des sciences qui en traitent ; 4. l'impossibilité d'une idée séparée (EN I, 4, 1096 a 17 - b 3). Ce n'est donc pas selon le fil conducteur de la contemplation, mais selon celui de l'action qu'il faut penser le bien. Pourant, sous cet angle, il est impossible de faire le bien en se guidant sur une idée : le bien qu'on contemple n'est pas celui qu'on accomplit (1096 b 31-35) ; le bien qu'on accomplit est de surcroît singulier (1097 a 8 - 13).

Pour Aristote, comme pour Moore, le concept de bien est indéfinissable, c'est pourquoi le parcourir revient à traverser une aporie. Néanmoins, Aristote considère qu'on peut approcher la question de la fin achevée par diverses voies, qui ne nous fournissent qu'un contour schématique (*perigraphè*, I, 7, 1098 a 17). – 1. La première voie est l'orientation de notre action et de notre désir vers sa fin. Le bien de chacun est ce en vue de quoi il fait tout le reste : « Cette sorte de biens que nous poursuivons, il apparaît comme évident que c'est par excellence le bonheur (*eudaimonia*) ; nous le choisissons *toujours* en vue de lui-même, et jamais en vue d'autre chose » (1097 a 34 - b 1). – 2. La deuxième est le concept d'autosuffisance : « est

24. *Principia Ethica*, Cambridge 1971 (1903¹), § 2, p. 2 ; trad. M. GOUVERNEUR, Paris 1998, p. 41.

25. *Principia Ethica* § 6, p. 6 ; trad. p. 46.

autosuffisant ce qui, à lui seul, rend la vie choissable, et ne manquant de rien. Or nous croyons que tel est le bonheur » (1097 b 14-16). – 3. La troisième est la tâche de l'homme. Quelle est l'œuvre (*ergon*) de la vie humaine ? « De même que pour le flûtiste, le sculpteur et pour tout artisan, et pour tout <homme> à qui appartient une certaine œuvre et une action, il est manifeste que le bien et le "réussi" (*to eu*) est dans l'œuvre, de même on peut croire qu'il en va ainsi pour l'homme » (I, 6, 1097 b 25-28).

Ces trois voies dessinent une première définition formelle sur lequel tous s'accordent : la fin que l'homme recherche par sa propre vie, tous l'appellent le bonheur. Celui-ci est entendu, non comme un état ou un sentiment, mais comme l'être en acte de la vie active : « il faut la poser comme vie en acte (*kat'energeian*). En effet, c'est manifestement elle qu'on appelle <vie> en un sens plus éminent » (1098 a 6-7). Le bonheur est l'incandescence de la vie, son acte et son énergie même. Mais cela ne détermine pas encore une forme de vie ; chacun, dans sa propre forme de vie, poursuivra à sa manière une vie qui corresponde à cette intensité souveraine.

Le métier d'homme est de vivre en acte. Il y parvient en exécutant des actions conformes à la raison ou au langage humain. Mais puisqu'il mène une vie active (*praktikè zoè*), sa tâche est d'accomplir de belles actions : « l'œuvre de l'homme est une certaine <forme de> vie ; mais si celle-ci est un être-en-acte de l'âme, c'est-à-dire des actions associées au *logos*, et si l'œuvre de l'homme de bien (*spoudaios andros*) est d'accomplir celles-ci de façon réussie (*eu*) et belle, puisque chaque "réussite" (*eu*) accomplit la vertu <qui lui est> propre, dans ce cas, le bien humain devient un être-en-acte de l'âme *selon la vertu*, et s'il y a plusieurs vertus, <il devient un être-en-acte> selon la vertu la meilleure et la plus finale [ou la plus accomplie, *teleiotaté*] » (1098 a 12-18). Aristote a renoncé à l'idée platonicienne du bien, et il l'a remplacée par le concept de bien humain (*anthrôpinon agathon*). Or chaque action accomplit un acte, conforme à une vertu spécifique de l'âme (l'acte de jouer de la cithare accomplit l'habitus de celui qui a appris à en jouer). En cela réside le bien humain, la tâche bien accomplie, la perfection de l'être en acte humain. *Il n'y a pas de belles œuvres sans habitus de l'âme pour les mettre en œuvre : une éthique de l'action est nécessairement une éthique de la vertu.*

IV. Nous pouvions alors étudier la naissance de la philosophie morale au Moyen Âge. Il nous a fallu plonger dans un paradoxe fondateur : le principal artisan de la philosophie morale est Thomas d'Aquin, au XIII^e siècle. Mais c'est un théologien. Quelles conséquences cette circonstance a-t-elle sur l'essence et l'histoire de la philosophie morale ?

Certes, le concept de *philosophia moralis* n'est pas neuf. Il appartient d'abord à la compréhension stoïcienne de la philosophie, qui implique une division de la philosophie en trois parties (logique, physique, éthique), étudiée par Pierre Hadot. C'est-à-dire que l'*ethos* est pénétré de *logos*, et qu'ils se déterminent et se compénètrent l'un l'autre au sein d'un système circulaire. Or la redécouverte de l'éthique aristotélicienne, par delà l'éthique chrétienne (marquée depuis Augustin par la critique du mérite et le primat de la grâce), fut l'occasion d'une nouvelle floraison de

la pensée éthique au XIII^e siècle. Mais chez Thomas, cette floraison est-elle philosophique ou théologique ?

Thomas emploie vingt-huit fois le concept de *philosophia moralis*, dont quatorze dans son commentaire de l'*EN*. Pour lui, c'est clairement un concept fondamental, au point d'en faire le grand argument en faveur de la liberté humaine : nier la liberté, « cela renverse (*subvertit*) les principes de la philosophie morale (*philosophia moralis*) » (*De malo* q.6). Il est donc clair que Thomas suppose admise la philosophie morale. Mais la pratique-t-il lui-même ? – Écrivant en théologien, il insère cette morale dans sa théologie ; il suffit pour le vérifier d'étudier le plan de la *Somme théologique* : les objets qui pourraient relever de la philosophie morale sont étudiés dans la *Secunda pars*, qui décrit « l'homme, en tant qu'il est lui-même le principe de ses œuvres, qu'il a un libre arbitre et un pouvoir sur ses œuvres » (*Prologue* de la « Deuxième partie »). Mais dans ce « mouvement de la créature rationnelle vers Dieu » (I, q. 2, prologue), il faut inclure les vertus théologales (I-II, q. 62), les béatitudes (q. 69), les fruits du Saint-Esprit (q. 70), le péché originel (q. 82), etc. (pour ne rien dire de la *Prima Secundae*, totalement structurée par les différents états de vie dans la chrétienté médiévale). La réflexion éthique obéit alors à trois principes : 1. l'essence de l'homme est pensée à partir de la création ; 2. elle est régie par le paradoxe du naturel et du surnaturel : l'éthique philosophique ne permet pas à l'homme de parvenir à sa fin, il a besoin d'un secours divin, la grâce ; 3. elle culmine dans la charité et la béatitude théologiques.

La situation est donc paradoxale : le premier grand théoricien de la *philosophia moralis* ne pratique pas ce qu'il enseigne. Sa morale est clairement une théologie morale (même si, paradoxe dans le paradoxe, l'expression *theologia moralis* n'existe pas chez lui !). Comme dit D. Bradley au terme de son analyse des fins de la morale chez Thomas : si les actions humaines sont considérées par référence à la fin dernière de l'homme (la vision de Dieu), la démarche n'est pas philosophique ; mais si elles sont examinées au regard d'une fin inférieure (la félicité terrestre), la démarche n'est pas thomiste²⁶.

Trouvera-t-on une *philosophia moralis* ailleurs dans l'œuvre de Thomas ? Dans ses commentaires d'Aristote ? Ceux-ci sont-ils une œuvre philosophique ? – Thomas rédige sa *Sententia libri Ethicorum* en 1271-1272, au moment où il travaille à la *Somme théologique* I-II, c'est-à-dire à sa théologie morale. La *Sententia* joue donc un rôle préparatoire pour la rédaction de cette partie. Comme dit son éditeur, R.-A. Gauthier, la *Sententia Libri Ethicorum* « n'est pas l'œuvre d'un historien curieux de connaître la pensée d'un homme, elle n'est pas l'œuvre d'un critique soucieux de scruter des mots, elle est l'œuvre d'un théologien désireux de forger l'instrument rationnel qui manifesterait l'intelligibilité de la foi »²⁷. Thomas a besoin de la philosophie morale comme d'un outil pour une entreprise plus vaste et

26. Denis J. M. BRADLEY, *Aquinas and the twofold human good. Reason and human happiness in Aquinas' moral science*, Washington 1997.

27. *Opera Omnia*, t. XLVIII, Rome 1971, « Appendix : Saint Thomas et l'Éthique à Nicomaque », p. XXIV.

plus essentielle, la théologie morale qu'il entreprend de construire. Il lui faut donc transformer la morale naturelle d'Aristote, laquelle ignorait toute la dynamique de la révélation surnaturelle. Nous devons donc distinguer deux projets herméneutiques, emboîtés l'un dans l'autre : les commentaires d'Aristote, où il cherche à dégager le sens rationnel du projet du Philosophe ; les œuvres théologiques, où il souhaite montrer comment l'existence humaine conduit à Dieu, c'est-à-dire comment les aspirations naturelles au bonheur sont comblées par une grâce surnaturelle imprévisible. Dans les commentaires philosophiques, il marque clairement l'écart entre ces deux projets :

Demander si les hommes après la mort vivent en quelque manière selon leur âme, et s'ils connaissent ce qui est fait ici, ou s'ils en sont en quelque manière affectés, *ne relève pas de notre propos*, puisque le philosophe, ici, traite de la félicité de la vie présente, comme il est évident d'après ce qui a été dit plus haut. Et c'est pourquoi ces questions, qui auraient besoin d'une longue discussion, doivent ici être omises, de crainte que dans cette science, qui est une science pratique (*operativa*), on ne fasse plusieurs discours « hors d'oeuvre »²⁸.

C'est une allusion au concept de *parergon*, employé par Aristote (*EN* I, 11, 1098 a 30-34). Appliqué au problème de la fin de l'homme, cela signifie que l'interrogation sur les fins dernières (chrétiennes) ne peut pas être prise en compte pour elle-même dans les commentaires philosophiques, même si en soi, cela reste l'essentiel. Parler de la béatitude céleste n'est pas l'objet de l'étude d'Aristote, qui reste strictement philosophique. Enquêter sur ce qui n'est pas l'objet de l'ouvrage d'Aristote, à savoir le bonheur accessible ici-bas, serait hors sujet. Mais nous l'avons vu, les analyses théologiques intègrent d'elles-mêmes la philosophie à titre d'instrument, et l'accomplissent *ipso facto*. Par conséquent, même si les analyses philosophiques sont complètes dans leur ordre, dans l'absolu elles restent utiles mais insuffisantes.

Et pour les autres auteurs du Moyen Âge ? Comment s'articule la *philosophia moralis* aux autres parties de la philosophie ? Nous nous sommes interrogés sur le statut de la *philosophia moralis* au sein de la philosophie médiévale, à travers divers anonymes et jusqu'à Thomas. En suivant les travaux pionniers d'I. Zavattero, nous avons pu discerner une évolution cohérente. La *philosophia moralis*, d'abord comprise dans un sens stoïcien, s'intègre peu à peu dans l'entreprise philosophique aristotélicienne, qui repose sur la distinction entre la contemplation et l'action.

Selon le *Commentaire* d'Avranches (l'un des six premiers commentaires de l'*EN* par les artiens, des années 1235-1240), la philosophie est conçue à partir d'une méditation sur l'anthropologie ; ce qui importe, c'est une « philosophie humaine », c'est-à-dire la recherche, à l'aide de la raison, de ce qui est bon pour l'homme. Selon la tripartition d'origine stoïcienne, qui articule la philosophie en naturelle, rationnelle, et morale, ce qui est bon pour l'homme est le bien de la philosophie morale, de la philosophie naturelle et de la philosophie rationnelle. L'artien fait reposer l'ensemble de ces trois démarches (et non la seule philosophie morale) sur

28. Thomas, *Sententia Libri Ethicorum (SLE)* I, 17, § 10 (Léonine, p.63, l. 142-153). Je souligne.

l'incipit de l'*EN*, d'après la traduction de l'*Ethica vetus*²⁹. Mais, ne sachant pas quelle variante choisir (*optatrix* et *operatrix*), il justifie les deux : « Tout enseignement semble *opérer* quelque bien, et de plus, tout enseignement *désire* quelque bien »³⁰.

L'anonyme du *Commentaire* de Paris prend pour fil conducteur la définition de l'homme comme fin de l'univers : « Comme dit Aristote dans la *Physique* II, "nous sommes la fin de tout ce qui est" [2, 194 a 35] ; et <sous> ce que j'appelle "nous" la substance humaine est supposée (*hoc quod dico "nos" subponitur substantia humana*). Mais c'est ainsi que les sciences portent sur toutes les choses, selon que toutes les choses sont ordonnées à la fin »³¹. Puisque « nous », c'est-à-dire « la substance humaine », nous sommes la fin de toutes les sciences, il faudra partir de la division des parties de l'homme pour expliquer la division des parties de la science. C'est encore une fois une anthropologie (« humaniste », puisqu'elle fait de l'homme la fin de toutes choses), qui fonde la division du savoir ; mais c'est une anthropologie métaphysique, qui repose sur l'analyse d'une *substance humaine*, ou d'un suppôt (*subponitur*) : « Les sciences doivent être diversifiées selon la manière dont l'âme intellectuelle [...] est diversifiée. Mais l'âme intellectuelle se rapporte au corps auquel elle donne vie, et elle se rapporte aussi à <ses> objets. En effet, l'âme intellectuelle donne la vie au corps, et la science naturelle se prend en rapport à l'âme humaine [...] en tant qu'elle donne vie au corps. Mais la philosophie rationnelle et la philosophie morale sont en vue de la substance humaine en tant que la partie intellectuelle elle-même se rapporte à des objets, or les objets de cette partie intellectuelle même sont le bien et le vrai ». Encore une fois, c'est la subdivision tripartite des stoïciens qu'il fallait justifier, mais à partir de la double orientation de l'âme intellectuelle : 1. En tant qu'âme, elle donne la vie au corps naturel, elle est donc la fin de la « philosophie naturelle » ; 2. En tant qu'elle se rapporte à des objets, a. elle est rationnelle, car elle se rapporte au vrai (objet de la « philosophie rationnelle ») ; b. elle est morale, car elle se rapporte au bien (objet de la « philosophie morale »). Trois aspects de la pensée authentique d'Aristote sont ici mobilisés : la psychologie comme partie de la physique ; la relation au vrai, comme principe de la science rationnelle ; la relation au bien, qui fonde la science morale.

Une autre subdivision aura plus de succès et sera reprise par Thomas, celle du pseudo-Peckham :

Selon ce qui est dit au livre III du *Traité de l'âme* : « les sens et les sciences sont découpées selon les choses » [8, 431 b 24-25], et c'est pourquoi la division des sciences se conforme à la division des choses. Or les choses peuvent être considérées de deux

29. « Tout art et toute doctrine, et de même aussi toute *prohairesis*, semble souhaiter [var. : opérer] un bien (*boni alicuius optatrix* [var. : *operatrix*] *esse videtur*) » (*Ethica nova* I, 1, 1094 a 1-2, éd. R. A. GAUTHIER, p. 65 ; l'*Ethica nova* correspond au livre I, traduit par Burgundio de Pise).

30. « *Commentarium Abrincense in Ethicam Veterem* » A, f. 90r (cité par I. ZAVATTERO, « La definizione di *Philosophia moralis* dell'anonomo "commento di Parigi" (1235-1240) », *Medioevo* 35 (2010) p. 291-319 ; ici p. 296.

31. Anonymus [*Commentaire de Paris*], f. 152 ra, éd. I. ZAVATTERO, *ibid.* p. 299, n. 36 ; Aristote ne dit précisément pas que toutes choses ont (en soi) l'homme pour fin, mais que l'homme use de toutes choses « *comme si* elles existaient en vue de nous ».

manières : ou bien en tant qu'elles *sont*, ou bien en tant qu'elles sont *signifiées* [cf. Augustin, *De doctrina christiana* I, 2, 2]. Si elles sont considérées en tant qu'elles sont, elles peuvent encore l'être de deux manières : en tant qu'elles sont produites *par notre œuvre*, ou en tant qu'elles sont *hors de notre œuvre*. Et d'après cela, on obtient une division des sciences en trois différences, comme plus haut : l'une sera la science des choses en tant qu'elles sont signifiées ; l'autre sera celle des choses en tant qu'elles sont hors de notre œuvre ; et la dernière, celle des choses dans la mesure où elles sont par notre œuvre³².

Ainsi, le pseudo-Peckham trouve un fil conducteur aristotélicien (et augustinien) pour reconduire la subdivision stoïcienne classique : ce qui est signifié relève de la logique ou philosophie rationnelle ; ce qui est hors de notre œuvre relève de la philosophie de la nature ; ce qui est produit par nous, de la philosophie morale.

Dans sa division des sciences, Thomas suit le même principe de division. Il ajoute simplement un quatrième terme, qui porte sur les productions, et s'ajoute aux actions de l'homme :

Comme dit le Philosophe au commencement de la *Métaphysique* [I, 2, 982 a 16-17] *le propre du sage est d'ordonner*. [...] Or l'ordre se rapporte à la raison, de quatre manières : [1] Il y a un ordre que la raison ne produit pas, mais considère seulement, et tel est l'ordre des choses naturelles. [2] Il y a un autre ordre, que la raison, en considérant, produit dans son propre acte, à savoir quand elle ordonne ses concepts les uns envers les autres, et qu'elle ordonne les signes des concepts, qui sont les voix significatives. [3] Le troisième est l'ordre que la raison, en considérant, produit dans les opérations de la volonté. [4] Le quatrième est celui que la raison, en considérant, produit dans les choses extérieures, dont elle est elle-même la cause, par exemple dans un coffre et une maison³³.

Par conséquent, la division thomasiennne des sciences retrouve la division stoïcienne, comme le pseudo-Peckham, mais elle intègre la division entre intellect et volonté qu'on trouve déjà dans le commentaire de Paris. Elle complique ce schéma en y introduisant la production, objet des arts mécaniques, et rejoint ainsi les analyses d'Aristote. Le principe est donc de se soumettre à la contemplation de l'ordre (de la nature), puis de produire un ordre par son propre acte (dans la philosophie rationnelle, ou logique), puis de la produire par des opérations de la volonté (dans la pratique), et dans les choses extérieures (dans les arts mécaniques).

V. Mais s'il doit être l'objet d'une éthique, comment faut-il comprendre le concept de bien ? – En revenant à saint Thomas, nous avons étudié le sens de ce concept, à partir du *De Veritate*, q. 21. Si le bien ajoute une détermination à l'étant, ce n'est pourtant pas une qualité réelle, mais une simple relation au désir ou à la volonté :

32. Anonymus [pseudo-Peckham], *Commentarium in Ethicam Novam et Veterem*, Prol. § 3 (cité par I. ZAVATTERO, « La definizione di *Philosophia moralis* », p. 297, n. 29)

33. Thomas, *Sententia libri Ethicorum* I, l. 1, § 1 (éd. Léonine XLVII/1, 3-4). L'adage « *sapientis est ordinare* », qui revient douze fois sous la plume de Thomas, repose sur une traduction équivoque du grec (*epitattēin* signifie « commander, donner un ordre », mais non « constater un ordre » préexistant).

« il faut donc que le bien, en tant qu'il ne contracte pas l'étant, ajoute quelque chose à l'étant, qui soit simplement un être de raison » (q. 21, a. 1).

Nous avons vu ensuite que, malgré la critique aristotélicienne de l'idée du Bien, le concept de bonté était « replatonisé » par Thomas, c'est-à-dire qu'il y voyait une participation à la bonté divine, laquelle est à la fois la cause efficiente et le modèle de la bonté créée. – Tout d'abord, en tant que l'être parachève la nature, il est en elle sous la forme du bien (q. 21, a. 1). Le bien est réunifié dans un concept unique, la *ratio boni*, parce que toute chose est bonne (une doctrine des transcendants qui doit beaucoup à Boèce, *ibid.* a. 2). – Thomas soutient ensuite l'antériorité du bien sur le vrai (a. 3) : le vrai nous fait parvenir à l'être en acte par son espèce, c'est-à-dire par sa représentation, tandis que le bien ne nous fait parvenir à l'acte que dans son être réel. Or ce que je désire, c'est la chose et non sa représentation ; seule me comble la jouissance de la chose même, et non sa seule connaissance. La relation au vrai suppose une forme immanente, tandis que la relation au bien est extatique et renvoie à une réalité transcendante. Le vrai est atteint au prix d'une réduction, tandis que le bien transcende l'intentionnalité qui nous y conduit : il excède notre représentation. – Enfin, Dieu seul a la bonté par soi, les autres l'ont par participation, un concept clairement platonicien (a. 5). Or cette « replatonisation » repose à son tour sur une théologisation du bien, celui-ci étant interprété selon une relation de causalité entre le créateur et la créature : la bonté divine, laquelle est à la fois la cause efficiente et le modèle de la bonté créée (*Somme théologique* I, q. 5, a. 4 ; cf. q. 6, a. 1 et 2). L'éthique ne se rapporte plus seulement au bien en tant qu'il m'apparaît (au phénomène du bien). Elle se règle sur une bonté divine dont la créature participe parce qu'elle en est la cause et que celle-ci l'imité.

Ainsi, le concept de bonheur est précisément le lieu où se joue l'articulation entre éthique philosophique et éthique théologique. Tout d'abord, Thomas établit que seul le bien absolu, à la fois universel et subsistant, dont participe tout bien créé, peut apaiser notre désir : tout désir est le désir du bien infini (*Somme théologique* I-II, q. 2, a. 8). Ainsi l'on passe de l'idée que « le bien est ce que tous désirent » (Aristote) à l'idée qu'il y a un bien unique que tous désirent : un bien subsistant, et non un universel abstrait. Thomas peut alors faire d'un passage doxographique d'Aristote la plaque tournante de l'articulation entre éthique philosophique et éthique théologique : 1. La thèse souverainement rationnelle (*rationabile*) consiste à dire que la félicité est un don de Dieu. Ainsi, la rationalité théologique intègre la rationalité philosophique. 2. Mais il est admissible (*tolerabile*) de dire aussi que la félicité vient d'une cause humaine, lorsqu'on la mérite proportionnellement à nos mérites. C'est une thèse simplement acceptable par le théologien philosophe. 3. En revanche, il ne convient pas que le bonheur vienne du hasard (*SLE* I, 14, p. 50, l. 34-39). Thomas tire argument d'un passage où Aristote dit que l'homme heureux est aimé des dieux pour en déduire qu'il « ne place pas la *félicité parfaite* dans cette vie-ci, mais seulement une félicité telle qu'elle peut convenir à la vie humaine et mortelle » (*SLE* X, 13, p. 595, l. 139-141). Dès lors, l'analyse philosophique de l'éthique n'exclut pas sa compréhension théologique, elle est *compatible* avec elle.

Mais ainsi, malgré l'autonomie de principe proclamée par Thomas, et malgré la dimension véritablement philosophique de ses commentaires, la *philosophia*

moralis naît dans un non-lieu, délimité d'un côté par l'acte théologique et de l'autre par l'acte philosophique. Elle surgit au moment même où elle reçoit, sous l'impulsion de Thomas, une modification radicale, marquée par l'empreinte du christianisme. Le fondement classique de la philosophie morale ne relève donc pas de la connaissance rationnelle pure.

II. Penser le désir au Moyen Âge (second semestre)

En lien avec l'équipe de philosophie médiévale du Laboratoire d'études sur les monothéismes, nous avons étudié le sens et la fonction du concept de désir au Moyen Âge. Le séminaire a donné lieu à plusieurs interventions :

Le 22 février, Anne Merker (université de Strasbourg) : « Le désir selon Aristote ».

Le 15 mars, Kristell Trego (université de Clermont-Ferrand) : « Le désir ou la volonté ».

Le 22 mars, Jacob Schmutz (université Paris IV – Sorbonne) : « Peut-on désirer le mal absolu ? Jean Duns Scot sur les meurtriers du Christ ».

Le 29 mars, Iacopo Costa (LEM, CNRS) : « Désir et volonté chez les damnés : théories de l'*obstinatio* chez Albert le Grand et Guillaume d'Ockham ».

Le 5 avril, Nicolas Faucher (université d'Helsinki) : « Le désir de croire ».

Le 19 avril : Pascale Bermon (LEM, CNRS) : « *Studium* au moyen âge : désir, étude, centre d'étude ? ».

Le 7 juin : Aurélien Robert (CNRS) : « Le désir de persévérer dans l'être ».

Hors-thème : Le 10 mai : Garrett R. Smith (université de Bonn) : « Introducing the *Quaestiones de ente* of Petrus Thomae ».

